Biedermann, Karl
De notione libertatis
equsque in philosophia
practica usu

AD

ORATIONEM ADITIALEM PUBLICAM

IN

AULA ACADEMICA

DIE II. MENSIS NOVEMBRIS ANNI MDCCCXLIII
HORA XI

HABENDAM

OBSERVANTISSIME INVITAT

CAROLUS BIEDERMANN
PHILOSOPHIAE PROFESSOR EXTRAORDINARIUS DESIGNATUS.

INEST DISSERTATIO DE NOTIONE LIBERTATIS EJUSQUE
IN PHILOSOPHIA PRACTICA USU.

LIPSIAE,

TYPIS BREITKOPFII ET HAERTELII.

De notione libertatis ejusque in philosophia practica usu.

Omnes fere inde a Kantio philosophi in philosophia practica a libertatis notione sunt profecti; sed in definienda ea notione non solum diversi inter se dissenserunt, sed ne singuli quidem sibimet ipsi satis constiterunt. Ita (ut paucis recenseam magnam istarum definitionum diversitatem) Kantius ipse primum quidem, in libro, qui inscribitur: «Kritik der praktischen Vernunft», libertatem in sola omnis influxus externi in voluntatem humanam negatione posuit, eamque ob caussam non tantum objectorum materialium illecebras, cupidines, passiones aliasque omnes animi affectiones, quae ex corpore ac sensibus originem trahunt, prorsus exclusas voluit, sed etiam subtiliores istos ac nobiliores animi motus, quibus magna hominum pars ad agendum compelli solent, benevolentiam erga alios, perfectionis studium, amorem generis humani, gratum erga Deum animum aliaque similia.

Verum enimvero haec libertatis notio mere negativa *(internam* seu *transcendentalem* vocavit Kantius), uti jam ejus philosophiae partis, quae singulorum hominum actiones spectat, vixdum idoneum dici potest principium (quoniam, si stricte eam exsequi volumus, omnes omnino actiones videtur excludere), ita multo minus quadrat ad eam partem, quae de hominum societate, de justo et injusto tractat, philosophiam dico juris et civitatis.

Sensit hoc Kantius et in locum ejus, qua in philosophia morum usus fuerat, libertatis, mere negativae seu idealis, substituit aliam, cui id ipsum proprium esse deberet, ut voluntatem humanam in res externas dirigeret. Libertatis enim *externae*, quam philosophiae juris principium esse voluit Kantius, objecta pertinent ad eam ipsam rerum naturam materialem, quam prorsus spernebat et flocci habebat, quid dico, proscribebat, tamquam indignam homine, libertas ista transcendentalis. Videmus igitur, libertatem externam, qualem proposuit Kantius, non, ut ipse finxit, complementum esse libertatis internae, sed potius ejus contrarium.

Sed ne in hac quidem libertatis definitione subsistere potuit Kantius. Libertas externa, quemadmodum eam definivit Kantius, ita est comparata, ut, cum uni homini conceditur, reliquos omnes ea carere necesse sit. Etenim, si ego liber sum, h. e. si mihi indeterminatum conceditur jus in omnes omnino res et indeterminata faciendi quidquid placuerit potestas, nullus alius ea libertate gaudere potest, quoniam illius libertas non posset non meam libertatem determinare. Jamvero experientia nos docet, plures homines existere; videmus etiam, eos inter se consociari et communibus parere legibus, quibus arbitrium suum submittant. Conclusit ex his Kantius, debere in illa ipsa libertate externa inesse legem aliquam, qua se ipsa determinaret, ita quidem, ut libertas unius hominis cum libertate alterius posset consistere. Hinc effinxit Kantius novam libertatis notionem, quam *universalem* vocavit, positam in justa bonorum juriumque distributione, qua fieret, ut plures homines uno loco viventes certo aliquo libertatis modulo tranquilli ac securi perfruerentur. Hujus libertatis universalis forma externa et quasi manifestatio est civitas. Homines in civitate viventes non absoluta illa libertate gaudent, quam ab initio omnium actionum humanarum fontem atque principium proclamaverat Kantius, verum libertate rationis legibus temperata et iis finibus circumscripta, quibus opus est, ut ne unius libertas officiat libertati alterius. In civitate non unius hominis arbitrium regnat, sed lex, communi omnium consensu lata ac sancita. Videndum tamen est, ne singulorum libertas prorsus opprimatur civitatis institutis ac legibus. Debemus enim supponere,

homines in condendis civitatibus constituendaque suprema aliqua potestate non id in animo habuisse, ut prorsus libertatem suam desponderent, sed ut conservarent eam ac tuerentur eatenus, quatenus ferret natura societatis. Sunt autem jura quaedam, quibus privare hominem nullo modo licet, quibus ne ipse quidem renunciare potest, quoniam fundamenta sunt et quasi substantia libertatis humanae. Huc e. g. pertinet jus personalitatis. Horum jurium complexus vocatur a Kantio libertas *personalis*. Nulla igitur debet lex ferri, quae deroget personali singulorum libertati. In universum autem leges e consensu civium ferri debere jam supra diximus. Hinc singuli cives partes quasdam habeant necesse est in regenda civitate ferendisque legibus, ne quid contra libertatem eorum arbitrario modo statuatur. Hoc jus, quod unicuique civium competit, participandi de summo civitatis imperio, Kantius vocat libertatem *politicam*.

Quintuplex igitur est apud Kantium libertatis definitio. Primum proponit libertatem *internam*, positam in mera sui abnegatione; tum supervenit libertas *externa* seu indeterminatum hominis arbitrium; tertio loco haec libertas externa determinatur vel potius se ipsam determinat, unde prodit idea libertatis *universalis*, h. e. aequilibrii inter arbitria diversorum hominum; denique, ne injuste et praeter necessitatem derogetur singulorum libertati, cavetur per ideas libertatis *personalis* et *politicae*.

Apparet, diversas has libertatis definitiones neutiquam logico inter se cohaerere vinculo, sed subesse iis multifarias contradictiones. Ita, jam primum, libertas interna et libertas externa quomodo uni eidemque homini possint attribui, non intelligitur; illa enim hominem prorsus ab externis rebus avocat et ad se ipsum, h. e. ad mere intelligibilem, quam fingit Kantius, sui partem ablegat, externa vero res materiales spectat et e sensuali hominis natura originem trahit. Non magis intelligitur, quomodo libertas externa se ipsam determinare possit; arbitrium enim cum sit per se absolutum omnisque determinationis impatiens, tam late patere videtur, quatenus non determinatur externa aliqua vi. Sed fac, inesse hoc in ratione humana, ut arbitrium certis includat finibus, quinam sunt hi fines? Dicit quidem Kantius, ita hoc fieri debere, ut unius arbitrium cum arbitrio alterius pos-

sit consistere. At hoc omnino fieri non posse, jam supra demonstravimus; arbitrium enim aut absolutum est, aut plane nullum. Contradictio igitur inest in illo Kantii axiomate, ex quo libertas externa seu arbitrium hominis se ipsum determinare debet. Quae de libertate personali atque politica dixit Kantius, ea per se quidem spectata bene se habent, sed cum antecedentibus libertatis definitionibus nullo modo conveniunt. Libertas enim personalis, h. e. jus, vires suas libere exercendi, proprietatem sibi adquirendi eaque utendi etc., haec, inquam, libertas longe distat ab isto arbitrio indeterminato omnisque legis impatienti, quod non tam adquirere sibi aliquid impenso labore, quam sine labore, solo nutu omnibus rebus potiri atque perfrui cupit. Aut igitur Kantius notionem externae libertatis ita intelligi voluit, ut non merum arbitrium seu brutum omnium rerum appetitum, sed naturale hominis studium, vires suas libere excolendi exercendique, significaret (quod sane ita esse multi loci in Kantii scriptis innuere videntur), aut inscius recessit ab illa, quam antea proposuerat, libertatis externae idea et in ejus locum hanc libertatis personalis notionem substituit, quae revera naturae humanae legibus longe melius convenit, quam ista bruti arbitrii idea, non recte a Kantio libertatis nomine honorata. Politicam libertatem et ipsam duplici sensu intellexisse videtur Kantius; partim enim liberum esse voluit civibus, leges aut ferre aut abrogare, prout ipsis placuerit (in quo deflexit rursus ad illam, a qua profectus fuerat, libertatis externae seu arbitrii indeterminati notionem); partim vero nihil decernere debere populum dixit, quod personali singulorum libertati repugnaret (ita ut decernendi facultas non prorsus indeterminata esset, sed certis adstricta regulis). Alio loco etiam civitatem non populi suffragiis, sed unius consilio regi maluit, opinatus, uti videtur, principem optime scire debere, quomodo singulorum civium jura ac commoda inter se sint concilianda. Igitur politica libertas apud Kantium partim cum libertate singulorum externa cohaeret, partim definitur ac circumscribitur idea libertatis universalis, h. e. ordinis cujusdam immutabilis, quem hominum societati praescribere videntur natura et ratio.

Fichtius et ipse libertatem transcendentalem philosophiae

practicae principium esse statuit. Absolutum enim Ego, a quo omnia profluere dixit, nihil est, nisi absoluta omnis omnino determinationis negatio. In eo tamen Fichtius discessit a Kantio, quod libertatem externam, h. e. studium hominis indefinitum, vires suas in rebus externis exercendi easque voluntati suae subjiciendi, ex ipsa illa libertate interna seu ideali derivare conatus est. Non datur, inquit, absoluta τοῦ Ego activitas, nisi dantur simul et objecta externa, in quae agat, et alia subjecta, quibuscum in agendo concurrat. Absoluta τοῦ Ego activitas sibimet ipsi objecta et quasi obstacula creat, in quibus superandis vires suas periclitetur; debet igitur τὸ Ego quodammodo ex semet prodire, debet activitatem suam dirigere in mundum sensibilem, ita tamen, ut ad se ipsum redeat, objectis externis sibi subjectis et in suam ipsius essentiam conversis. In qua libertatis seu activitatis definitione duae insunt ideae, commixtae inter se atque confusae. Ab altera enim parte libertas hominis videtur in eo poni, ut vires suas periclitetur in rebus externis, ut mundum sensibilem sibi dedititium reddat, ut terram colat, ut feras bestias mansuefaciat, ut naturae vires cognoscat iisque at excolendam ornandamque vitam suam uti discat; ab altera tamen parte hoc inesse in absoluta τοῦ Ego natura videtur, ut supra objecta externa sese extollat et illam αὐταρκίαν affectet, in qua jam Stoici posuere virtutem. Harum idearum modo hanc modo illam praevalere videmus in iis Fichtii scriptis, quae de hominis natura, de fine vitae humanae, de historia generis humani agunt. In iis autem, quae tractant de jure et civitate, Fichtius ab eadem fere, a qua Kantius, libertatis notione profectus est; dicit enim, hominem, a natura infinito libertatis studio praeditum, sponte huic libertati absolutae renunciare, ea tamen conditione, ut reliqui homines idem faciant, ut aequis omnes teneantur legibus aequisque fruantur juribus. Sed in eo discessit Fichtius a Kantio, quod Kantius civitatem ita institui voluit, ut singulorum arbitria immutabili quadam rationis lege temperarentur atque continerentur, Fichtius contra omnia ad libertatem singulorum revocanda censuit. Ita singulis civibus jus concessit, opponendi sese autoritati legum et magistratuum, ubi eam libertati suae repugnare existimarent, provocandique ad populi suffragia, quibus

unoquoque momento de abrogandis legibus, de destituendis magistratibus, de mutanda totius civitatis forma decerni jus fasque esset. Ab altera tamen parte Fichtius libertatem singulorum valde quam attrectavit ac paene irritam reddidit, investiendo magistratus paene indeterminata invigilandi in privatam civium vitam potestate. Ita e. g. jus iis concedendum censuit, praescribendi singulis civibus, quod quisque laborum genus exercere deberet, interdicendi iis omni cum aliis gentibus commercio, determinandi mercium pretium etc. Putavit scilicet Fichtius, utut derogaretur singulorum libertati per tantas magistratuum praerogativas, nihil tamen periclitari libertatem publicam, dummodo illi ipsi magistratus coacti essent, e communi omnium civium aut certe majoris eorum partis consensu agere.

Herbartius quam proposuit libertatis ideam, non vaga illa est ac mere negativa, qualem finxerat Kantius sub nomine libertatis transcendentalis, verum continet in se certos quosdam agendi fines, definitos claris ac distinctis rationis praeceptis seu ideis practicis, idea perfectionis, idea benevolentiae, denique ideis justitiae atque aequitatis.

Quae quidem ideae seu regulae agendi cum non meram naturae hominis empiricae negationem, sed certos quosdam ac definitos fines respiciant et ad objecta externa referantur — perfectionem atque cultum generis humani, felicitatem aliorum hominum, justam aequamque bonorum materialium partitionem — sane multum distare videntur ab illa, cui philosophia Kantiana inhaesit, libertate mere ideali, et ad illorum potius principia deflectere, qui ex empirica hominis natura depromendas boni justique leges censuerunt, qualis fuit opinio Wolffii, Cumberlandi, Smithii et reliquorum, qui vulgo dicuntur, philosophorum Scotorum. Ab altera tamen parte Herbartius haec, quae proposuit tamquam bona atque laudabilia, non ideo expetenda censuit, quoniam cum naturae sensualis legibus congruerent, sed quoniam a ratione commendarentur; igitur ideis practicis eandem fere autoritatem vel realitatem a priori adscripsit, quam Kantius adscripserat libertati transcendentali. Itaque libertatis notio ab Herbartio proposita intermedia fere est inter libertatem transcendentalem Kantii et sententiam eorum, qui in ipsa hominis natura

sensuali seu empirica invenire sibi videntur instinctum quendam recti bonique. Quod Herbartii de libertate politica opinionem attinet, non magnum ejus operae pretium fecit; civitati tum demum bene consuli statuit, cum secundum ipsas illas ideas practicas regeretur, hoc autem nullo alio modo fieri posse, quam ubi summa imperii teneretur a principe sapientia atque animi probitate insigni, simulque adessent, qui eum consiliis suis in moderanda civitate adjuvarent. Populi aut nullas, aut certe modicas tantum partes esse debere in administrandis rebus publicis.

Schellingius primo quidem tempore eam maxime libertatis notionem amplexus est, quae civitatem et universam hominum societatem spectat. Statuit autem, summum generis humani finem eum esse, ut reperiretur optima imperii forma, h. e. ea, quae libertatem singulorum perfectissime cum ordine ac stabilitate totius civitatis conciliaret, ita quidem, ut magistratus nihil decernerent, quod non singulorum libertati conforme foret, singuli autem nihil agerent, quod legibus institutisque civitatis aut ingenio populi repugnaret. Quemadmodum autem in singulis civitatibus libertas civium in eo ipso posita esse debet, ut sponte exsequantur ea, quae salus civitatis suadet, ita etiam universus rerum ordo et generis humani progressus aeterna regitur providentiae divinae lege, quam intelligere et cui obtemperare vera est libertas. Apparet, hanc libertatis notionem longissime abesse non solum a libertate externa, quam omnium jurium fontem esse censuerunt Kantius Fichtiusque, sed etiam ab universali illa, quam ex aequilibrio plurium voluntatum prodire iidem statuerunt. Similior est internae Kantii libertati, quippe quae et ipsa absolutam sui abnegationem exposcat, nisi quod Kantius hominem sola libertatis seu legis moralis idea ad eam abnegationem compelli voluit, Schellingius autem poetica vel mystica animi elatione id efficere conatus est. Quae quidem mystica libertatis idea in serioribus Schellingii scriptis, maxime in eo, quod inscribitur: «de libertate humana,» clarius in lucem prodiit. In quo libro haec fere de libertate efferuntur. Homo, dicit Schellingius, duas habet naturas, alteram sensualem seu mundanam, alteram intelligibilem seu divinam; libertas autem in eo est posita, ut, illam huic subjiciendo (quemadmodum in ipso Deo natura bruta sub-

jecta est intellectui) Deo se similem reddat et intimo cum eo uniatur vinculo.

Stahlius idem fere, quod Schellingius, de hominis libertate statuit; dicit enim, hominis libertatem non nisi imaginem esse divinae libertatis. Hinc homini personalitatem seu jus in corpus suum et in res externas eodem modo competere, quemadmodum Deus libertate atque omnipotentia sua mundum in ditione teneat ac gubernet; hinc in civitate imperium non ex populi mandato, sed ex Dei gratia geri, verumtamen, quoniam divinae justitiae conveniat, ut singulorum libertas defendatur contra imperii abusum, institui debere populi comitia, quibus in ferendis legibus et in expetendis tributis votum negativum interponere liceat; concedendam etiam esse civibus libertatem scribendi, (sed aut severis temperatam legibus, aut magistratuum censurae subjectam) quoniam per populi vocem non raro Deus loquatur, etc. Igitur ex Stahlii sententia non solum civitas, sed universa hominum societas et quae ad eam firmandam conservandamque pertinent leges, mores, jura, non ex hominum arbitriis neque ex rationis dictamine, sed ex Dei instituto prodierunt; libertas autem hominis in eo posita est, ut Dei voluntatem, quae haec omnia sapientissime instituit, perspicere ejusque jussa, qualia revelata nobis sunt per fidem christianam, strenue exsequi studeat.

Apud Hegelium libertatis idea summa lex est non solum vitae humanae, sed universi rerum ordinis; tota enim natura, dicit Hegelius, nihil est nisi progressus infinitus a formis imperfectis ad formas perfectiores, majore activitate vel libertate gaudentes. Latissime vero haec libertatis vel progressus lex regnat in vita humana. Homo, infinito libertatis ac progressus instinctu praeditus, magis magisque se extollere supra naturam eamque sibi dedititiam reddere studet. Respuit igitur Hegelius Kantianam illam libertatem transcendentalem, quae hominem plane a natura sejungit et ad ordinem rerum mere intelligibilem ablegat; homo enim, inquit Hegelius, neutiquam ens est ex duabus naturis, animo et corpore, constans, verum una eademque est essentia, cujus formas imperfectiores naturae vel materiali rerum ordini adnumeramus, perfectiores animi vel spiritus nomine solemus insignire. Neque vero illi libertati patrocinatur, quam princi-

pium consociationis hominum esse voluerant philosophi critici, libertati inquam indeterminatae, omnis legis impatienti, nisi quam ipsa sibi imposuerit et quovis momento revocare possit. Ex Hegelii sententia hominum consociatio et quae ad eam conservandam moderandamque pertinent instituta non ex arbitrariis hominum volitionibus vel ex pacto aliquo originario prodierunt, sed aeterno universi rerum ordinis progressu procreata sunt, neque datur vera libertas, nisi quae in his institutis objectivo modo manifestatur et quasi effingitur, tamquam commune omnium voluntatum particularium principium atque vinculum. Differt igitur Hegelius a Kantio et Fichtio in eo, quod hi libertatem singulorum pro principio juris ac civitatis habuerunt, libertatem autem universalem seu ordinem legibus constitutum ex illa demum prodire voluerunt, Hegelius contra ab hac ipsa libertate universali seu, uti ipse dicit, ab objectivis et organicis libertatis formis singulorum actiones, justi injustique regulas pendere voluit. Propior est in hoc Stahlio, nisi quod hic leges ac formas societatis humanae ex divino aliquo instituto, rationem humanam prorsus transgrediente, Hegelius contra ex immanenti naturae lege deduxit. Hinc etiam politicae libertati Hegelius longe alium, quam isti philosophi, attribuit locum. Nam cum leges, mores, instituta civitatis immutabili quadam necessitate ex ipsa popùli indole, ex ejus historia, ex universo denique rerum ordine profluere censeret, non potuit civibus id juris concedere, ut abrogare leges aut novas ferre pro lubitu iis liceret. Neque vero principi liberum esse voluit, potestate sua ex arbitrio aut perverse uti, verum statuit, in civitate bene constituta ipsam negotiorum factorumque concatenationem tantam exercere vim in principis voluntatem, ut paene irrepugnabili necessitate propelleretur ad imperium juste atque civitatis saluti convenienter administrandum. Satis esse, principem circumdari consiliis magistratuum atque delegatorum populi, per quos certus redderetur de iis, quae cummaxime salutaria civitati fōrent, nec opus esse partitione imperii inter principem et populum. Distinguit Hegelius inter libertatem *objectivam*, quae fere eadem est, atque personalis Kantii libertas, et *formalem*, h. e. jus, interponendi voluntatem suam in ferendis legibus administrandaque republica.

Qui ex Hegelii schola prodierunt philosophi, juniores maxime, ideam libertatis a magistro propositam constantius persecuti, eo fere redierunt, unde profectus fuerat Kantius, ad notionem libertatis indeterminatae nullique omnino legi obnoxiae. Sed in eo tamen longe a Kantio differunt, quod Kantius illi ipsi libertati seu voluntati humanae inesse censuit instinctum quendam ordinis, quo ferrentur singuli ad ineundam societatem, ad paciscendas leges, quibus immoderata licentia contineretur, ad obedientiam magistratibus praestandam; contra vero recentiores isti unice negativum libertatis usum respiciunt, h. e. absolutam omnium institutorum, legum, imperiorum, quae obstare indeterminatae singulorum libertati viderentur, abolitionem. Sic libertatis idea apud hos philosophos degeneravit in impotentem insatiabilemque rerum novarum cupidinem, procreaturam anarchiam vel effrenem plebis atque factionum despotismum, derogaturam verae civium libertati et ne prima quidem societatis fundamenta, proprietatem, matrimonium, familiam, intacta relicturam, quando abstractae illi libertatis notioni repugnare crederentur.

Apparet ex iis, quae diximus, philosophos nostros in libertatis notione definienda certam firmamque legem neutiquam secutos esse, sed convertisse se modo huc, modo illuc, nunc diversis significationibus adhibentes libertatis ideam in diversis philosophiae practicae partibus, nunc ad eam explicandam fulciendamque afferentes alias notiones, ab illa ipsa magis minusve alienas. Duplex fere est error, quem incurrisse videmus maximám philosophorum nostrorum partem in definienda libertatis notione. Partim enim libertatem commutaverunt cum licentia seu bruto arbitrio, partim eam positam esse voluerunt in mera hujus ipsius arbitrii negatione vel in absoluta empiricae hominis naturae abnegatione. Quarum definitionum neutra ad veram voluntatis humanae naturam cognoscendam et ad actiones hominum recte judicandas idonea esse nobis videtur. Meram enim licentiam seu brutum arbitrium philosophiae practicae principium esse non posse per se patet; ea autem libertas, quae in sola negatione seu abstractione posita est, non magis ad id quadrat; nam cum materialem hominis naturam prorsus contemptui habeat et quasi exlegem proclamet, omnes simul agendi stimulos

aufert et, si sibi ipsi constare vellet, deberet hominem ad nauseam vitae vel ad asceticam corporis sui castigationem perducere. Omnino non potest ea idea, quae voluntatis humanae norma et quasi mensura debet haberi, ita esse comparata, ut prorsus contraria sit hujus ipsius voluntatis naturae. Liceat nobis ad hoc illustrandum exemplo aliquo vel potius imagine uti, e geometria desumta. Possumus voluntatis humanae aberrationes comparare cum linea curva, quae huc illuc deflectit et nullo momento in recto cursu perstat. Huic lineae curvae quid opponemus vel quomodo ejus declinationes metiemur et ad normam aliquam redigemus? Possumus quidem ei opponere punctum; in puncto enim profecto nullae sunt declinationes, quoniam nullam omnino habet extensionem. Sed apparet, ita non tam corrigi lineam curvam, quam potius omnem prorsus tolli extensionem, neque punctum dici posse mensuram lineae curvae, quoniam omnino nihil cum ea commune habet. Contra vero linea recta egregie uti possumus ad metiendas lineae curvae declinationes. Haec si transferimus ad voluntatem humanam, punctum illud comparandum erit cum libertate transcendentali; quemadmodum enim punctum non potest dici norma vel mensura lineae curvae, quoniam omnem omnino excludit directionem vel extensionem, ita libertus transcendentalis nullo modo idonea est ad regendam voluntatem vel ad judicandas hominis actiones, siquidem libertas transcendentalis omnem virium nostrarum in res externas directionem excludit aut certe excludere deberet. Contra vero, quemadmodum lineam curvam revocamus ad lineam rectam, h. e. directionem compositam vel irregularem ad directionem simplicem atque originariam (quarum tamen utrique communis est directionis seu extensionis idea), ita etiam voluntatis humanae lex atque norma in ipsa voluntate quaerenda esse videtur, non extra eam. Voluntatem autem, h. e. agendi principium, non posse secerni ab empirica ac sensuali hominis natura et a virium humanarum directione in res externas seu materiales, inter omnes constare putamus. Etenim non solum ipsa hominis existentia arctissimo vinculo cum materiali rerum ordine cohaeret, sed etiam omnia ea, quae ad conservandam excolendamque vitam, ad exercendas animi vires ac facultates, ad generis hu-

mani cultum atque progressum pertinent, eodem redeunt, neque omnino vel existere vel agere ullo modo homo potest, nisi per eam ipsam naturam sensualem, quam tantopere spernere et contemptui habere solent philosophi nostri.

Quod cum ita sit, videtur rationi consentaneum esse, normam agendi in ea ipsa hominis facultate quaerere, quae omnium ejus actionum fons est atque principium, h. e. in sensuali ejus natura. Etenim vera libertas vel autonomia voluntatis non in eo quaerenda est, ut fingamus nobis aliquam voluntatem mere transcendentalem seu intelligibilem, quae revera neutiquam existit et cujus idea naturali actionum nostrarum ipsiusque existentiae nostrae principio e diametro est opposita, sed in eo, ut reperiamus in ipsa sensuali hominis natura legem aliquam constantem, universalem, necessariam, cujus ope metiri singulas hominis actiones, legitimas ab illegitimis, justas ab injustis, eas, quae universi generis perfectioni atque saluti conducunt, ab iis, quibus humanitatis progressus praepeditur, discernere possimus. Extiterunt quidem jam pridem haud pauci philosophi, qui philosophiae practicae principium ex empirica hominis natura depromerent. Quorum alii instinctum quendam consociationis, alii benevolentiam, alii perfectionis studium vel alia similia pro summo principio ac criterio actionum humanarum habuerunt. Hi tamen omnes in eo errasse nobis videntnr, quod singulos quosdam naturae humanae instinctus cum ipsa naturae essentia commutaverunt. Etenim associandi se cum aliis homnibus instinctus, benevolentiae affectus, denique illa animi elatio, quae ex idea perfectionis gigni solet, haec atque similia nihil sunt nisi animi affectiones vel commotiones mere empiricae atque subjectivae, universalitate et necessitate, qualis requiritur in principiis philosophicis, prorsus destitutae. Hinc recte disputavit contra illos philosophos Kantius, negans, philosophiam practicam niti posse empiricis ac fortuitis animi commotionibus; sed erravit in eo, quod statuit, nullam omnino dari in natura hominis empirica legem vel normam, quae philosophiae practicae principii loco servire posset. Ipsa enim instinctuum, affectuum, cupiditatum multitudo, qua voluntas hominis huc illuc transversa agitur, indigitare videtur, subesse huic voluntati constantem

aliquam regulam vel legem, ad quam revocare illam affectuum multitudinem liceat. Quemadmodum enim singulae sensationes vel ideae, utut diversae inter se, continentur tamen communi conscientiae vinculo, ita etiam diversae voluntatis commotiones et actiones ad unum aliquod principium universale et constans redeant necesse est; quod nisi ita se haberet, non possemus omnino quidquam de iis statuere. Discernimus pravam lucri faciendi cupidinem ab honesto rem sibi parandi studio; ad quod judicium ferendum nullo modo sufficit idea libertatis transcendentalis, namque haec idea (si stricte insistere ei volumus) non solum pravam lucri cupidinem, sed omnem omnino voluntatis in res externas directionem, itaque etiam honestum bona sibi adquirendi studium prorsus excludit. Oportet igitur insit in ipsa voluntate seu conscientia practica hominis aliquod criterium, quo discernere inter lucrum inhonestum et honestum possimus. Porro damnamus quidem libidinem, sed amorem legitimum ac temperatum non solum non reprehendimus, verum etiam legibus naturae convenientem et ad assequendum vitae humanae finem necessarium esse statuimus. Videmus igitur, non omnes naturae hominis empiricae manifestationes verae libertatis atque virtutis ideae contrarias esse, sed tantum ejus depravationes atque degenerationes; neque his voluntatis humanae vitiis ita medendum esse, ut naturam hominis sensualem in universum condemnemus et quasi proscribamus, verum ita, ut eruamus, quid huic naturae essentiale sit, quid adventitium et externo aliquo influxu in eam illatum.

Quaeritur igitur, quid sit illud in cupiditatibus et affectibus animi, quod non recte se habeat et per quod conscientiam nostram practicam offendant. Apparet autem, hoc esse, quod in cupiditate voluntas hominis ad agendum determinetur certa unius vel paucorum objectorum idea, quod quidem libertati ejus repugnat. Scimus enim, hominem cupide agentem non libere viribus suis uti, sed totum esse in appetenda ea re, ad quam rapit eum cupido. Itaque hoc constare videtur, libertatem in eo esse positam, ut homo in agendo non determinetur certo aliquo objecto vel ut non unum aliquem finem expetat, aliis omnibus neglectis vel posthabitis. Quod tamen non ita est intelligendum,

uti intellexerunt Kantius aliique, ut hominem omnino abstinere ab agendo jubeamus, sed ita, ut acquiescere eum in certis ac determinatis finibus vel modis agendi vetemus, ut impellamus eum ad elargiendum actionum suarum circulum excolendasque vires suas infinito progressu. Homini enim insitum est studium agendi viresque suas in rebus externis, quae eum circumdant, exercendi. Potest autem hoc agendi studium duplici modo sese manifestare; aut ita, ut subsistat et quasi haereat in singulis quibusdam objectis, in quibus appetendis perfruendisque tota ejus vis absorbeatur atque consumatur; aut ita, ut homo, solo illo interno agendi studio propulsus, infinito progressu vires suas excolere atque augere et majorem usque objectorum copiam activitate sua complecti conetur. Illud ubi fit, h. e. ubi homo totum se dedititium tradit certis quibusdam objectis, non naturae suae legibus obtemperat, sed externo impulsui paret; non libere agit, sed obnoxius est pravis omnis generis cupiditatibus. Cupiditates enim, uti ex iis, quae modo diximus, satis apparet, nihil sunt nisi libertatis seu infiniti illius activitatis studii, homini a natura insiti, degenerationes, inde natae, quod homo activitatem suam non, uti debebat, in infinitum extendit, sed in unum aliquod punctum direxit, quo fit, ut haec ipsa voluntatis ejus directio nimis magnam in ipsum exerceat vim et ulteriores ejus progressus praepediat. Ita qui rem sibi parare studet, non ut perfruatur ea iners, sed ut ea utatur tamquam instrumento ad activitatem suam ulterius extendendam, ad novas vias industrio labori aperiendas, ad naturam rerum magis magisque viribus animi subjiciendam, eum recte et naturae suae legibus, h. e. libertatis ideae convenienter agere censebimus; contra, qui perfrui omnibus terrae bonis, nullo impenso labore, cupit, is naturali instinctu abutitur et omnis generis cupiditatibus ac perversitatibus, fraudulento lucri studio, mollitie, inertia, invidia, transversus agitur.

Sola igitur haec est ac vera libertatis definitio, quae libertatem neque in bruto arbitrio seu effreni licentia ponit, neque vero etiam in transcendentali aliqua sui abnegatione vel abstractione absoluta, sed in infinito activitatis atque progressus studio. Haec enim libertatis idea simul et stimulos agendi in se

continet et regulam, ad quam exigere et cujus ope judicare singulas hominis actiones possimus; haec idea naturam hominis sensualem non opprimit, sed tantum corrigit et ad genuinam essentiam suam revocat, quae quidem nihil aliud est, quam infinita activitas vel infinitum progrediendi studium.

Restat, ut paucis exponamus, qualis sit hujus ideae usus in diversis philosophiae practicae partibus. Primam philosophiae partem, quae de coërcendis animi affectibus atque de summo actionum humanarum in universum principio tractat, jam in iis, quae supra dicta sunt, attigimus; exposuimus enim, quae sit, ex nostra sententia, affectuum ac cupiditatum natura, quomodo eae coërceantur vel corrigantur vera hominis libertate. Addenda sunt pauca de idea felicitatis ejusque cum virtute et libertate conjunctione. Notum est, Kantium haesisse maxime in eo, quod non conciliare inter se posset ideam felicitatis, quae sensuali hominis natura nititur, et ideam libertatis transcendentalis vel perfectionis moralis, quam non nisi ad intelligibilem ejus partem pertinere statuerat. Ex nostra libertatis definitione utrumque horum facillime inter se conciliatur; quemadmodum enim liberrima omnium virium exercitatio et infinitus perfectionis progressus hominem a cupiditatum affectuumque servitio liberat et ad vitam moderate fortiterque gerendam assuefacit, ita etiam summam ipsi parat purissimamque felicitatem. Vera enim felicitas non in voluptate, mollitie, sensuum illecebris quaerenda est, sed in conscientia activitatis vel progressus infiniti, qui et certissimus est et suavissimus strenui indefessique laboris fructus.

Convertimus nos ad aliam philosophiae practicae partem, quae non tam de singulis hominis actionibus, quam de hominum societate ac commerciis, de justo et injusto, de civitatis formis institutisque agit. Hujus autem philosophiae partis duplex fere est finis; primum enim demonstrare debet, quale sit consociationis hominum principium; tum vero indigitanda ei est regula, ex qua singulis hominibus in societate viventibus et jura et officia distribuantur. Quorum quidem utrumque inest ei, quam proposuimus, libertatis vel infinitae activitatis ideae. Primum enim, quod hominum consociationem attinet, constat, non dari firmius

societatis humanae vinculum, quam laborum partitionem; partitio autem laborum necessarius est effectus illius libertatis, in qua naturae humanae essentiam positam esse diximus. Uti enim jam in singulis familiis distribui negotia atque officia domestica solent, ita quidem, ut unumquodque familiae membrum ea facessat, ad quae facessenda aetate, viribus, diligentia, ingenio maxime idoneum videatur, ita plures familiae in pagum, plures pagi in civitatem coëunt, mutuis sese adjuvantes auxiliis, laboribus ita inter singulos distributis, ut alii his, alii illis negotiis operam navent, fructus autem laborum, commercio inito, inter se permutent. Hinc diversa singulorum jura, hinc regulae justi injustique, hinc denique civitatis instituta, leges, imperia publica originem traxerunt, quibus omnibus subesse videmus unum idemque principium, nimirum eam, quam supra proposuimus, libertatis notionem. Cavendum autem est, ne hanc libertatem confundamus cum illa, quam finxere sibi Kantius Fichtiusque, libertate externa, quae nihil est nisi indeterminata facultas, omnibus rebus pro lubitu potiendi ac perfruendi. Quam libertatem nullo modo constare posse cum hominum societate vel cum idea justi, supra demonstravimus. Ea contra libertas, ex qua nos deducenda statuimus principia juris ac civitatis, non in eo cernitur, ut omnibus rebus pro lubitu potiamur vel ut omnia nobis licere putemus, sed in eo, ut strenuo virium nostrarum usu certum ac definitum bonorum juriumque modulum nobis comparemus. Prima enim juris regula haec est, ex nostra quidem sententia, ut unusquisque tantum habeat juris, quantum exhausit laboris. Hanc regulam ubi sequimur, neque externa vi opus est, quae singulorum voluntates inter se conciliet, neque ideali animi elatione, cujus ope unusquisque libertatem suam sponte determinet; neque enim libertas unius (ex ea quidem, quam nos proposuimus, definitione) libertati alterius officit, sed potius adjuvant sese invicem mutuis auxiliis.

Haec sunt, quae in universum de societatis fundamentis et de juris principiis ex libertatis idea derivandis dicenda putavimus. Quomodo vero his utendum sit ad singulas ejus doctrinae, quae de jure et de civitate tractat, partes illustrandas, ad constituenda singulorum jura, ad instituendas civitates, ad

ferendas leges, ad stabilienda temperandaque imperia, denique ad firmandam pacem inter diversos populos, haec atque similia exponere altioris est indaginis. Quamobrem, ne fines hujusce opusculi nimis quam late extendamus, consultius statuimus, reservare haec, quorum modo mentionem fecimus, alii occasioni, qua ea viva oratione et vernacula lingua pertractare liceat. Etenim, cum impositum mihi sit officium, professionem philosophiae extraordinariam, regis augustissimi clementissimique gratia mihi demandatam, oratione aditiali inauspicandi, constitui, hac occasione data pergere in ea ipsa, quam in hac scriptuncula tractare incepi, materia, verba faciens

de fundamentis societatis humanae, verae libertatis notioni superstruendis.

Ad quam solemnitatem Vos, **RECTOR MAGNIFICE, PROCERES UTRIUSQUE REIPUBLICAE GRAVISSIMI, COMMILITONES HUMANISSIMI**, observantissime invito.
